La conciencia de «naturalización» surge al comprobar que el hombre no es un ser dotado de características casi sobrenaturales frente al resto de los vivientes, sino que es un ser natural entre otros, limitado como ellos, procedente, al igual que los demás, del mecanismo de la evolución. Si, en definitiva, cada hombre surge contingentemente por evolución, no puede aducir razones absolutas para legitimar sus peticiones: su derecho descansa en el hecho de tener aspiraciones e intereses. Maximizar la satisfacción de los mismos constituye la tarea, moral. Por qué debemos maximizar los deseos de cuantos los tengan y quiénes tienen que decidir cómo se maximizan son dos puntos que distinguen entre sí a las distintas respuestas éticas de nuestro tiempo, como veremos. En lo que concuerdan todas ellas es en afirmar que la moral se ocupa de maximizar, no la satisfacción individual, sino la social. Este segundo rasgo —el carácter social del bien moral— es un ingrediente añadido por el utilitarismo inglés al epicúreo y, a su vez, una de las características comunes a las éticas de nuestro momento. Para cualquiera de las mencionadas (marxismo-leninismo, éticas del diálogo, marxismo humanista y ética de la liberación) resulta inconcebible una meta moral que no incluya al resto de los hombres e, incluso en algunos casos, de los seres vivos. Precisamente este rasgo hace del utilitarismo anglosajón un hedonismo social, no individual, que se construye sobre dos hechos psicológicos: la constatación de que lo que los seres vivientes desean es el placer (hedonismo) y la constatación de que en los hombres no sólo existen sentimientos egoístas, sino también altruistas; sentimientos sociales de los que, una vez cultivados, un hombre no querría prescindir, y que le muestran que el fin último no es el placer individual sino social. La satisfacción de los sentimientos altruistas constituye uno de los mayores placeres para quien los cultiva debidamente. De ahí que el Principio de Utilidad rece del siguiente modo: «Lograr la mayor felicidad del mayor número». A la pregunta «¿Por qué hay moral?» respondería un utilitarista: porque los seres vivos nacen con deseos y aspiraciones y porque un hombre no enfermo goza de sentimientos altruistas que han ido reforzándose al hilo de la evolución social. Es fácilmente comprensible que la aplicación del criterio de utilidad a la organización sociopolítica tenga como resultado el Estado benefactor de las democracias liberales. Naturalmente, un utilitarista se encuentra hoy en día con más de una piedra en el zapato. Dejando a un lado las disputas más técnicas, podríamos señalar dos piedrecitas molestas. La primera de ellas consistiría en el intento de organizar los deseos y aspiraciones de todos los hombres, e incluso de todos los seres vivos, buscando el mayor bien posible y teniendo en cuenta que los deseos de unos y otros están de hecho en conflicto. A juicio del utilitarismo, el «punto de vista moral», la perspectiva desde la que se realizaría satisfactoriamente esta tarea, debería ser asumido por un observador dotado de características «sobrenaturales»: la simpatía, que le permite ponerse en el lugar de cualquier hombre y saber lo que le produce placer; la imparcialidad, que posibilita una distribución justa de utilidades; la información, en virtud de la cual puede saber lo que es realmente posible para cada uno, y la libertad de actuar. Sin embargo, el defecto de este espectador estriba en su carácter ideal; en la realidad es el Estado benefactor quien efectúa esta tarea y hay que reconocer que dista mucho de gozar de los caracteres citados. De ahí que el utilitarismo se encuentre en grandes dificultades con uno de los

conceptos que la ética de nuestro tiempo no puede relegar: el concepto de justicia. A pesar de los intentos denodados del utilitarismo por conciliar sus principios con la justicia, resulta una conciliación bastante complicada. Como indica en su libro Teoría de la Justicia John Rawls, la aplicación del utilitarismo a la organización sociopolítica supone la ampliación de la prudencia individual a la sociedad, pero esta virtud, perfectamente adecuada para dirigir la vida de los individuos, aplicada a la sociedad, produce injusticias Efectivamente, un individuo puede utilizar la prudencia para distribuir como desee a lo largo de su vida las posibilidades de placer y dolor, de modo que resulte una existencia lo más placentera posible. Sin embargo, a la hora de aplicar este principio a la sociedad es menester percatarse de que el placer y el dolor se reparten entre distintos individuos, no entre distintos momentos de la vida de un solo individuo. De ahí que pueda lograrse una distribución óptima, una distribución de utilidades que proporcione globalmente la mayor felicidad posible, pero que, sin embargo, reparta los placeres y los dolores entre los individuos de un modo desigual. La solución benthamiana de que cada individuo «vale por uno y nada más que por uno» no se desprende realmente del principio de utilidad[19], sino que es más bien un añadido para poder incorporar el concepto de justicia. En lo que a este concepto concierne, las restantes concepciones éticas citadas parecen situarse en las antípodas del utilitarismo, porque consideran la justicia como uno de los elementos angulares de la construcción moral. Para permanecer fieles al hilo conductor adoptado en la exposición, continuaremos con aquella filosofía moral que parece preceder a las demás temporalmente: el marxismo-leninismo. Digo que «parece preceder» porque, si bien los fundamentos de la ética marxista ven la luz en el siglo XIX con la aparición del materialismo histórico y, particularmente, del socialismo científico, como tal concepción ética no se configura hasta mediados del siglo XX. A pesar de que el marxismo cobra sentido por su referencia a la libertad futura y a pesar de que, posiblemente, su mejor legado consista precisamente en constituir una provocación moral en pro de la justicia y de la construcción de la utopía, Marx y Engels no pretendieron en modo alguno elaborar una ética comunista, ni mucho menos situarla en los cimientos del materialismo histórico. El saber marxista no es sabiduría moral, sino ciencia de la historia que excluye toda suerte de juicios de valor. No hay, pues, separación entre lo que es (objeto de la ciencia) y lo que debe ser (objeto de la moral): las leyes o tendencias de la historia, descubiertas por la ciencia marxista, muestran que la utopía se va a realizar gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a las contradicciones internas del sistema capitalista. ¿Por qué hablamos, pues, de una ética marxistaleninista? Tras los intentos neokantianos de conjugar la ciencia marxista con la ética kantiana[20], intentos que siempre fueron repudiados por los marxistas clásicos, a mediados del siglo XX se forjan los fundamentos escolásticos de una ética, que trata de dar cuenta de la realidad moral, confiriéndole un status que no es el de la mera ideología[21] . Aun cuando no existe acuerdo entre los marxistas-leninistas en relación con el problema del origen de la moral, la versión más aceptada lo sitúa en un cambio histórico objetivo y subjetivo a la vez. Los primeros estadios de la sociedad viven una moral gregaria, a la que corresponde totalmente un punto ínfimo de libertad, porque el hombre, obligado a depender casi

totalmente de la naturaleza, se encuentra casi totalmente determinado por ella. Un cambio objetivo —el desarrollo de las fuerzas productivas y el nacimiento de la división del trabajo— abre el valor y significado del hombre como individuo: el hombre ya no necesita del grupo para sobrevivir físicamente y, por tanto, aparece la división del trabajo. Este cambio en el lugar objetivo del individuo produce, a la vez, un cambio subjetivo, un cambio en su conciencia. Aparece el sentimiento de individualidad, la capacidad de aproximarse a la realidad analítico-críticamente y de valorar. Esta nueva situación comporta una nueva necesidad social: conciliar la conducta del individuo con los intereses del todo social, como necesidad de superar la contradicción entre los intereses del individuo y del todo. Una respuesta a esta necesidad social es la moral que, nacida en una época determinada, sólo puede desaparecer cuando también desaparezcan las contradicciones entre personalidad y sociedad. ¿Significa esto que la moral es pura ideología, llamada a desaparecer en la sociedad comunista, en el reino de la libertad, cuando los intereses del individuo se identifiquen con los del género? La respuesta que a esta pregunta darían los teóricos del marxismo-leninismo en la actualidad no sería, a mi juicio, mayoritariamente positiva. Por el contrario, según la respuesta mayoritaria, junto a la moral de las clases dominantes, que definen los intereses de clase, es posible rastrear una «moral humana común», una moral que defiende los intereses de la especie humana y que está representada por la moral de los trabajadores a lo largo de la historia: la moral comunista. Para conocer su contenido no es primariamente necesaria la especulación teórica, porque la verdad se busca y realiza en la praxis, la revela aquella clase que lucha por el socialismo. Ella defiende los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, pero despojándoles de deformaciones, porque los intereses de esta clase coinciden con los de la humanidad. La ética del marxismo-leninismo coincide, pues, con las restantes éticas dominantes en nuestro momento, en ser normativa, en buscar la satisfacción de los intereses sociales, en identificar los intereses morales con los intereses objetivos y éstos, a su vez, con los intersubjetivos. Pero también esta concepción ética se encuentra con dificultades. Por una parte, con todas las dificultades que acosan al materialismo histórico (de qué ciencia se trata, si el factor económico explica suficientemente como determinante la estática y la dinámica social; si es posible hoy en día analizar la realidad social en virtud de dos clases, cómo discernir cuál es el sujeto de la revolución, hasta qué punto son teorías económicas aceptables las del valor-trabajo y la plusvalía, etc.) y, por otra, con las específicas del punto de vista moral. De entre los problemas podemos entresacar dos que tal vez han ocasionado a los éticos del marxismo-leninismo más quebraderos de cabeza que ningún otro: el problema de la libertad y el del acceso a la verdad moral. Estas dos cuestiones, estrechamente unidas entre sí, no reciben el mismo tratamiento por parte de todos los éticos marxistas-leninistas. Una interpretación mecanicista del materialismo histórico conduciría a afirmar que la conciencia (factor subjetivo) se encuentra determinada por el lugar ocupado involuntariamente en el proceso productivo (factor objetivo), en cuyo caso la verdad moral —cuáles son los intereses del género humano y no de una clase— tiene que venir determinada por la clase trabajadora a cuantos descubran que el proceso histórico sigue los pasos descubiertos por la

ciencia marxista. Para una concepción no mecanicista del marxismo, la conciencia no sería sólo reflejo de la realidad material, pero son los expertos de la ciencia marxista quienes deberían desvelar cuáles son los intereses objetivos, en tanto no hayamos llegado a la fase en que decidirán los productores libremente asociados. Atendiendo a la primera interpretación, la clase trabajadora decide cuáles son los intereses objetivos, pero queda anulada la libertad como posibilidad de optar; en el segundo caso, es posible optar a favor de la necesidad histórica, pero son los expertos quienes determinan los intereses intersubjetivos. El hecho de que un grupo determine lo que desea la especie, suele suponer un riesgo de dogmatismo, en el que los países del Este parecen haber caído. Si dijimos que el Estado benefactor del utilitarismo, a falta de espectador ideal, evita difícilmente la injusticia, el grupo de expertos, a falta de productores libremente asociados, no parece librarse del dogmatismo. Esta es una de las múltiples razones por las que dentro del mismo marxismo surgieron reacciones diversas frente a la ética marxista-leninista, procedentes del «marxismo humanista», de un buen número de «revisionistas» y de grupos como la Escuela de Francfort, que tan profunda huella ha dejado en la ética del occidente europeo. Sin embargo, dada la brevedad del espacio no podremos ocuparnos de estas corrientes, como tampoco de los últimos representantes de la tradición personalista francesa, sino que nos limitaremos a considerar, muy esquemáticamente, la concepción que se va imponiendo en la zona geográfica y sociopolítica de la Europa occidental, concepción que pretende fundamentar la democracia integral desde un punto de vista ético: la ética dialógica. La ética dialógica, que dice hundir sus raíces en la tradición del diálogo socrático, coincidirá con las ya citadas en ser una ética normativa, que no tiene empacho alguno en intentar hallar un fundamento para el hecho de que haya moral y de que debe haberla. Tal fundamento, de igual modo que en las éticas aludidas, no consistiría en una antropología metafísica; por tanto, desde su perspectiva el deber moral no vendría impelido por el afán de realizar un ideal de hombre, ni siquiera por la necesidad racional de respetar lo que es absolutamente valioso. Términos como «valor absoluto» tal vez parezcan a nuestros civilizados países, conscientes de la finitud y contingencia humanas, excesivamente metafísicos y ambiciosos; de ahí que las éticas de diálogo hablen también de necesidades e intereses a satisfacer, recuperando el valor del sujeto por otro camino: como interlocutor competente en una argumentación. Efectivamente, las necesidades e intereses de los hombres constituyen el contenido de la moral; sin embargo, con esto no queda claro cuál es la forma de la moral, cómo decidir moralmente qué intereses deben ser prioritariamente satisfechos, cuál es el criterio que determina si una decisión al respecto es moralmente correcta. En caso de que tuvieran que decidir los distintos grupos humanos según sus particulares intereses y según su poder fáctico en la sociedad, la ética dialógica sería subjetiva, admitiría que sobre las cuestiones morales no cabe argumentar, sino que depende de la arbitraria decisión individual. Pero el subjetivismo —al contrario de lo que pudiera parecer— no es una característica en las éticas de nuestro tiempo. Por el contrario, las más extendidas consideran que los problemas morales son objetivos: sobre ellos se puede discutir y encontrar argumentos superiores a otros. Ahora bien, tampoco las éticas del diálogo

concuerdan con el objetivismo, según el cual la verdad de los juicios morales puede comprobarse confrontando con la realidad humana, y es un grupo de entendidos quien tiene que determinar si se le adecuan o no. El inconveniente del objetivismo estriba en que puede existir un gran desfase entre lo que los expertos revelan como propio de la realidad humana y lo que los no-expertos experimentan en sí mismos acerca de su propia realidad. Por ello, las éticas dialógicas, asumiendo las aportaciones de la hermenéutica, consideran que son los sujetos humanos quienes tienen que configurar la objetividad moral. La objetividad de una decisión moral no consiste en la decisión objetivista por parte de un grupo de expertos (espectador imparcial, vanguardia de la clase obrera, intérpretes privilegiados del derecho natural), sino en la decisión intersubjetiva de cuantos se encuentran afectados por ella. Precisamente por ser sujetos de la decisión puede exigírseles posteriormente que se responsabilicen de ella. Son, pues, los afectados quienes tienen que decidir qué intereses deben ser primariamente satisfechos, pero para que tal decisión pueda ser racional, argumentable, no dogmática, el único procedimiento moralmente correcto para alcanzarla será el diálogo que culmine en un consenso entre los afectados. Ahora bien, un diálogo puede estar manipulado, o bien los participantes encontrarse alienados; en ese caso resultarían consensuados intereses particulares como si fueran universales. De ahí que las éticas dialógicas tengan que suponer como criterio de la verdad moral una situación ideal de diálogo, expresiva de una forma ideal de vida, en la que se excluya la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables. Esta situación serviría como garantía de que es posible un consenso en que se reconozcan los intereses universales y como criterio para comprobar la corrección de los consensos fácticos. Que tal meta se alcance o no es incierto. La exigen la posible racionalidad de nuestros consensos y la esperanza humana, pero sólo el crecimiento técnico y, sobre todo, el progreso moral harán efectiva su realización. Frente a quienes entienden la emancipación humana como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas, como consecuencia de los avances técnicos, las éticas del diálogo mantienen que la liberación humana tendrá lugar si, además de la técnica, crece la disponibilidad de los hombres a tomar decisiones mediante consensos en los que estén atendidos los intereses universales. La necesidad de utopía, de objetividad, la exigencia de normatividad y fundamentación son también caracteres de la última de las éticas que consideramos muy brevemente: la ética de la liberación. No es tampoco una ética de la perfección individual ni entrega las decisiones morales en manos de presuntos expertos: son los mismos sujetos afectados quienes tienen que asumir la dirección del proyecto moral. Sin embargo, la ética de la liberación se caracteriza, entre otros, por un rasgo muy peculiar: en los países latinoamericanos, en los que surge, aparece precisamente como una propuesta de subvertir totalmente el orden sociopolítico establecido por razones morales. Si las anteriores éticas se encuentran muy bien vistas sociopolíticamente en sus respectivas zonas, lo que intenta la ética de la liberación es justificar, apoyar moralmente a quienes, al luchar por los oprimidos, son acusados de inmorales por la moral vigente en su país22 . Ante un orden moral establecido injusto el

revolucionario se encuentra moralmente desasistido; no es sólo un «fuera de la ley», sino también un «fuera de la moral». Por eso es urgente la tarea de confirmarle que su actitud está legitimada, no desde el orden presente, sino desde un orden futuro utópico, que él mismo está construyendo con su revolución. La ética de la liberación no se presenta, pues, como una alternativa insólita a las éticas de occidente. Si no aceptamos la razón última kantiana para que haya moral y deba haberla, que «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo»; si rechazamos el imperativo categórico del joven Marx de «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado»23; si no admitimos que deben ser los afectados por una situación quienes están legitimados moralmente para decidir, entonces mal podremos aceptar que constituyan una exigencia moral los imperativos «liberémonos nosotros los oprimidos» y «¡el otro es lo digno por excelencia!». Sin embargo, la ética de la liberación, recogiendo los logros de los anteriores, los transfigura en nuestro momento histórico con dos elementos clave: la experiencia y la concreción. Es la experiencia insobornable de los oprimidos en la concreta situación de América Latina la que exige que los imperativos y las virtudes morales se pongan al servicio de los pobres; es la realidad de la explotación sufrida en carne propia la que ilumina el proyecto hacia la utopía. La vivencia de lo antimoral, de lo antihumano repele la frivolidad y el escepticismo de algunos planteamientos éticos de nuestra cultura, pero, por otra parte, obliga a los más valiosos de ella a comprometerse concretamente. Cualquier diálogo grupal o nacional que no tenga en cuenta los intereses de los mundialmente afectados, que no acepte en su seno como interlocutores igualmente facultados a cuantos van a sufrir las consecuencias de la decisión, es inmoral, inhumano por naturaleza y expresa una forma de vida inmoral e inhumana por naturaleza.